

L'immigration comme domaine de l'anthropologie (note de recherche)

Jean-Noël Ferrié et Gilles Boëtsch

Volume 17, numéro 1-2, 1993

Folies / espaces de sens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015259ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

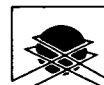
Citer cet article

Ferrié, J.-N. & Boëtsch, G. (1993). L'immigration comme domaine de l'anthropologie (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 239–252.
<https://doi.org/10.7202/015259ar>

L'IMMIGRATION COMME DOMAINE DE L'ANTHROPOLOGIE

(Note de recherche)

Jean-Noël Ferrié
Gilles Boëtsch



L'anthropologie peut être décrite comme une discipline en fission (Sindzingre 1986) dont l'histoire est faite de séparations successives : anthropologues biologistes et anthropologues culturalistes, diffusionnistes et évolutionnistes, structuralistes et fonctionnalistes, partisans de tel paradigme et partisans de tel autre. Ceci ne suffit pas : il faut y ajouter la multiplication des objets « par excellence » : la religion, la parenté, la technologie, la structure sociale, la cognition, etc. Ces objets sont, eux-mêmes, rapportés à des localisations privilégiées : les primitifs africains, océaniens et amérindiens, les sociétés rurales complexes, la paysannerie européenne, les réseaux urbains (par exemple, Hannerz 1983 ; Gutwirth et Pétonnet 1987).

Cependant, d'une fission à l'autre, se dessine une sorte de dynamique de retour : les anthropologues, naguère charmés par l'exotisme tropical puis par l'exotisme bucolique des campagnes européennes, se sont aperçus que le monde urbain de leur vie quotidienne recelait suffisamment d'étrangeté pour les satisfaire (Leroi-Gourhan 1943 : 329 ; Park 1952 ; Pétonnet 1973 ; Delaporte 1986 ; Abélès et Rogers 1992). L'interprétation pessimiste de cette évolution étant que l'on atteignait la fin de la discipline ou une transformation de l'anthropologie en micro-sociologie (Worsley 1970 : 127). Dès lors, il est néanmoins tentant de présenter l'anthropologie de l'immigration comme une subdivision de l'anthropologie urbaine, ce qui serait sans doute conforme au point de vue de l'École de Chicago. En fait, étudier l'altérité à domicile, les sociétés exotiques dans les banlieues, pourrait passer pour une aubaine, l'anthropologie urbaine synthétisant les composantes éparses de la discipline. Le travail de terrain s'en trouverait facilité. Toutefois, si l'anthropologie urbaine s'intéresse aux groupes immigrés comme à une des composantes de la ville, l'anthropologie de l'immigration étudie, elle, la dynamique propre de ces groupes. Ce qui veut dire : (a) la transformation du groupe migrant entre le milieu de départ et le milieu d'arrivée ; (b) l'effet sur le milieu d'arrivée ; (c) l'effet sur le milieu de départ.

Cependant, cette étude se heurte presque paradoxalement à une conception dure de la différence. Si, objectivement, la présence de populations « étrangères » dans les sociétés occidentales souligne que l'on vit dans un monde davantage partagé que cloisonné, elle renforce le sentiment qu'il existe une altérité culturelle. Ainsi de nombreux chercheurs polarisent-ils leurs travaux sur la persistance des

pratiques culturelles, censées perpétuer l'identité des groupes migrants. Il s'agit là d'un préjugé d'ethnicité (Glazer et Moynihan 1975), qui conduit à réduire l'identité de l'immigré à une collection de croyances et de pratiques non contextualisées à l'intérieur de rapports sociaux, ou bien à surdéterminer le contenu spécifiquement culturel de ceux-ci, comme le remarquait déjà Althabe (1992 : 254-255). Cela revient à prendre un marqueur de différence — la religion ou les manières de table, par exemple — et à construire la réalité de l'autre à partir de cette particularité.

Nous allons d'abord montrer que ce travers a une histoire : il provient de théories émises au XIX^e siècle sur la nature biologique de la différence entre les peuples. Le principe de la fixité des caractères, structurant ces théories, passa facilement dans le point de vue culturaliste, de sorte que le terme « culture » devint un euphémisme du mot « race ». Nous proposerons ensuite un autre mode d'analyse des populations migrantes, fondé sur les continuums de sens — la culture transnationale — et les réseaux sociaux qui les expriment spatialement. Nous présenterons enfin quelques applications de ce mode d'analyse.

Une brève histoire de l'étude de la différence culturelle

Pour les anthropologues du dix-neuvième siècle comme pour les raciologues tardifs, la différence culturelle découlait d'une irréductible altérité biologique. Le grand problème posé par les migrations était, en effet, celui de la possibilité ou de l'impossibilité du métissage, comme de ses conséquences (par exemple, Topinard 1876 : 445 ; Vogt 1878 : 577 ; de Quatrefages 1887 : 187). Pour les raciologues tardifs, épigones de Gobineau, le métissage conséquent aux mouvements de population entraînait un déclin irrémédiable des civilisations (Davenport et Steggerda 1929 ; Martial 1942 ; Fouqué 1958). La doctrine du « chacun chez soi », développée par ces auteurs, est caractéristique de la phobie de la souillure, répudiant le contact entre des éléments séparés taxinomiquement (Douglas 1981). Cela veut dire que des individus classés comme appartenant à des souches biologiques différenciées, ne doivent pas se mélanger parce que le contact entre deux altérités ne peut qu'engendrer la désorganisation de l'ordre naturel des choses. C'est à partir de cette conception, que Martial croit pouvoir expliquer, par l'immigration et le métissage qui s'ensuit, le développement de la criminalité aux États-Unis (1942 : 68-69, 73-75).

Contre ces sortes d'idées, les partisans du monogénisme ont défendu l'innocuité voire la nécessité du métissage (de Quatrefages 1877 : 195-205). En ce qui concerne les groupes migrants, Boas s'est attaché à montrer, dès le début du siècle, la rapide transformation de caractères morphologiques chez les descendants d'immigrants européens aux États-Unis (Boas 1911) ; ceci n'est pas une objection de principe mais de fait, qui tendrait à montrer que l'altérité n'est pas une propriété constante. Toutefois, l'acclimatement ne suffit pas à la réduire significativement ; pour un groupe immigré, le destin génétique sera, en fait, bien différent selon qu'il demeurera isolé ou qu'il s'intégrera à la population déjà en place (Benoist 1980 : 366). Ce qui implique une ouverture culturelle préalable, qui permette, à la fois, d'optimiser l'impact des facteurs environnementaux et de s'insérer dans l'ensemble génique de la population autochtone.

Contrairement aux anthropologues du dix-neuvième siècle et aux raciologues tardifs, les anthropologues actuels — à quelques exceptions anachroniques près (par exemple, Genet-Varcin 1978) — ne croient plus aux dangers biologiques du métissage (Shapiro 1965). Ils ne croient pas davantage à l'existence de stigmates, mettant en évidence l'altérité essentielle de certains groupes humains. En revanche, le sens commun continue de fonctionner, en deçà du discours scientifique, dans le registre du biologique (Hubert van Blyenburgh 1989), en lui attribuant l'origine de la différence culturelle. L'idée que les Noirs auraient une odeur forte et désagréable est exemplaire de cette attitude (Deniker 1900 : 129 ; Millot 1952 : 120-121). Le choix de l'odeur renvoie, bien sûr, à la phobie et à la rhétorique de la souillure (Douglas 1981).

La question culturelle demeure, quant à elle, un continuel sujet de débat aussi bien en ce qui concerne le sens commun que le discours scientifique, encore que l'anthropologie ait montré que le « chacun chez soi » était une tardive fiction classificatoire (par exemple, Amselle 1990) et que toutes les sociétés étaient multiculturelles (Laitin 1986). L'idée que les cultures sont incommensurables est une idée assez ancienne, longuement théorisée par Lévy-Bruhl à partir de la notion de « mentalité primitive » (1922). Il ne faudrait cependant pas négliger que cette conception fut aussi développée par les culturalistes (par exemple, Mead 1953) qui ne partageaient pourtant pas l'idéologie primitiviste des savants du début du siècle. Nous avons affaire, en fait, à une conception essentialiste de la culture qui se refuse à considérer les aptitudes cognitives en dehors des catégories culturelles explicites. Ce point de vue — invalidé depuis (Rivara 1990) — avait été défendu par Sapir et Whorf (Whorf 1958) en ce qui concerne les catégories linguistiques, les nomenclatures d'une langue étant censées, selon eux, résumer les structures cognitives des comportements de ses locuteurs. Il n'est pas utile de revenir ici sur la critique faite par Bourdieu de la « réification des abstractions » ou de la « personnification des collectifs » (Bourdieu 1980 : 51-70).

Anthropologiquement, il est donc clair que ni le principe de l'altérité biologique ni celui de l'altérité culturelle ne peuvent être retenus. De sorte qu'il nous est impossible d'observer ou de prétendre observer l'altérité ; nous ne pouvons observer que du continu, tant dans le domaine du culturel que dans celui du biologique. En ce sens, l'objet par excellence de l'anthropologie de l'immigration est l'étude des processus adaptatifs.

En quoi consiste l'étude d'un processus adaptatif ? Il conviendrait, sans doute, de distinguer ici les processus biologiques des processus culturels ; mais s'il est possible de déterminer des phénomènes adaptatifs strictement culturels, il paraît, en revanche, impossible d'isoler des phénomènes biologiques — hormis, peut-être, l'acclimatement et les pathologies liées à la niche écologique — qui ne seraient pas commandés par la culture (Hardesty 1977 : 23-33 ; Little *et al.* 1984 : 125-126). Ce point de vue a également été énoncé par les anthropologues sociaux (par exemple, Geertz 1963 ; Godelier 1984). Fondamentalement, il n'y aurait que les fonctions vitales qui échapperaient au culturel. En revanche, l'interaction entre le biologique et le culturel touche de très nombreux domaines, tels que l'alimentation, la sexualité, la maladie, etc. Précisons encore que, si le culturel est indéniablement en amont et le biologique en aval, il existe des effets de rétroaction, le plus évident étant la transformation de la structure génétique des populations.

L'étude des réseaux sociaux

Nous avons donc distingué trois séquences dans le processus adaptatif : (a) la transformation du groupe migrant entre le milieu de départ et le milieu d'arrivée ; (b) l'effet sur le milieu d'arrivée ; (c) l'effet sur le milieu de départ. Nous avons affaire à un acteur quittant un écosystème et un contexte social pour s'installer dans un autre. Il devra donc mettre en œuvre des ressources et surtout des capacités pour s'adapter à son nouveau milieu. Il est entendu qu'il n'y a ni rupture dans la communication (c'est l'argument selon lequel il n'y a pas d'altérité culturelle) ni rupture dans l'unité biologique. Cette continuité implique, soit que les migrants et la population en place soient extrêmement proches (des Belges migrants en France), soit qu'existent des réseaux qui ont pour fonction de rapprocher des individus éloignés et mobiles, et par où transitent l'information ainsi que l'entraide (Katuszewsky et Ogien 1978 : 5). Dans ce contexte, l'étude d'une dynamique adaptative consiste à observer la transformation puis la perte des traits réputés spécifiques d'une population, quand bien même certains de ceux-ci seraient maintenus à l'état de survivance, afin de conserver un petit « chacun chez soi ».

La notion de « réseau social » nous paraît essentielle. Elle a été introduite dans l'analyse anthropologique des sociétés complexes par Barnes (1954), mais sa première utilisation conséquente en milieu urbain est due à Bott (1957). Elle montrait que la distribution et le contenu des rôles à l'intérieur de la famille variaient en fonction de ses fréquentations. Certes, l'approche de Bott pouvait sembler incomplète et quelque peu réductrice (Hannerz 1983 : 214) ; elle dégageait, néanmoins, un principe de connexion entre le système d'action des individus et leur système de relations interpersonnelles. Toutefois, il convient de remarquer que la notion de réseau avait été utilisée dès 1940 par Radcliffe-Brown (1972) qui constatait qu'à l'époque actuelle, le réseau de relations interpersonnelles d'un individu pouvait s'étendre sur plusieurs pays. Une deuxième utilisation de la notion de réseau est liée à des relations nettement plus stratégiques où un individu mobilise des ressources humaines — les membres du réseau — afin d'accéder à des ressources matérielles ou symboliques (par exemple, Kessing 1971 ; Boissevain 1974). Le réseau est alors un système d'« entremises ». Une troisième utilisation de la notion de réseau insiste sur l'aspect principalement communicationnel de celui-ci : le réseau constitue l'aspect formel des situations d'interaction à travers lesquelles s'échangent les significations à l'intérieur d'un continuum culturel (sur l'idée de continuum, voir Poyatos 1983 : 7).

Qu'est-ce maintenant qu'un réseau immigré ? C'est d'abord un réseau transnational, formé en grappes, et dont une partie est latente. Du point de vue d'ego, en effet, les amis d'amis — pour reprendre l'expression de Boissevain — sont inactifs tant qu'ego ne les sollicite pas par l'entremise des connaissances qu'ils ont en commun. Cela signifie que les immigrés ont un potentiel de personnes-ressources assez étendu, c'est-à-dire qu'ils sont en connexion, non seulement avec leurs relations propres (les intimes, par exemple), mais avec d'autres sphères de la société par l'intermédiaire des individus composant le réseau des immigrés (chaque immigré pouvant avoir accès au réseau d'un autre immigré). Nous voulons dire qu'un immigré peut avoir accès à la partie non immigrée du réseau d'un autre immigré ; en revanche, il aura du mal à accéder directement à un réseau non

immigré indépendant du sien, sauf s'il s'élève socialement. La stratégie la plus efficace consiste donc à être dans un réseau immigré extrêmement important lors de l'arrivée et tant que l'on est en situation précaire ; mais, dès que l'on accède à une « situation » sociale relativement favorable, on a alors intérêt à se désengager partiellement du réseau immigré au profit de nouveaux réseaux non immigrés. Cependant, à l'intérieur de la même strate sociale, les immigrés pourront avoir tendance à rechercher la fréquentation d'autres immigrés ayant suivi un parcours semblable (précisons, tout de suite, que le contraire peut être observé). Le parcours idéal de l'immigré peut, en effet, s'entendre comme une carrière (Hughes 1958 ; Becker et Strauss 1956 ; Becker 1985 : 47). Mais, indépendamment de cela, il est indéniable que le système des réseaux est très intégrateur car, en même temps qu'il facilite la vie quotidienne d'ego, il l'insère dans le cours des échanges sociaux et symboliques de la société en place.

Une caractéristique des réseaux sociaux immigrés est que la parenté en constitue souvent l'ossature (Anderson et Christie 1982 ; Richmond 1984 ; Richmond et Goldleust 1977). Ceci ne contredit pas la théorie de Wirth selon laquelle la parenté cesserait, en milieu urbain, de jouer un rôle dans les rapports sociaux (Wirth 1938). Elle suggère, cependant, d'y apporter quelques limites ; la parenté cesse seulement de leur imposer son ordre. Se trouve là une connexion particulièrement propice à la recherche anthropologique, puisque l'étude des lignages et des relations entre parents a toujours été l'un de ses objets privilégiés. Cependant, le mode de vie urbain a modifié les règles de la parenté et les manières de la vivre, en favorisant par exemple la constitution de groupes familiaux non institutionnalisés par le mariage (Gutwirth 1982 : 12). Ce nouveau jeu de la parenté et de l'alliance met en scène des attitudes et des conduites nouvelles : en général, les relations tendent à devenir plus informelles. Les rapports entre parents (collatéraux) ne se maintiennent plus seulement en fonction de la proximité biologique, mais en fonction de l'existence d'une relation d'amitié entre les protagonistes. On aurait tort de croire que le fonctionnement de la parenté et de l'alliance chez les immigrés ne s'inscrive pas dans cette tendance : concubinage et alliance informelle apportent des extensions non négligeables aux réseaux sociaux fournis par la parenté traditionnelle, à condition toutefois « d'y mettre les formes » (Bourdieu 1987), c'est-à-dire de respecter les apparences en suivant les manières de faire de la culture d'origine (ou ce qu'on suppose qu'elles sont) (Ferrié et Radi 1990). En fait, la gestion de la partie familiale du réseau implique une nouvelle capacité de négociation dans la mesure où ego doit satisfaire, en même temps, à différents codes expressifs : celui de ses parents appartenant à la génération précédente et de ses collatéraux aînés, celui de ses collatéraux cadets et des générations descendantes, celui des alliés formels et informels. Cette capacité de négociation, c'est-à-dire la possibilité de se mouvoir à travers des codes différents et d'inventer, entre eux, des formules de connexion satisfaisantes, est pour l'anthropologue l'incontestable preuve d'une bonne adaptation.

Quelques cas d'application

Nous avons poursuivi différents travaux de terrain sur les migrants marocains à Marseille (Ferrié et Radi 1990 ; Ferrié et Boëtsch 1992 ; Ferrié 1993), en partant du

principe que nous ne décrivions pas une communauté ethnique mais les portions situées en France de réseaux transnationaux, suivant l'hypothèse citée de Radcliffe-Brown (1972). Il s'agissait d'éviter les clôtures particularisantes aussi bien que la surdétermination de l'influence de certaines normes culturelles, principalement religieuses (Sayad 1985). Nous avons donc sélectionné des objets ne figurant pas (tout au moins en bonne place) dans le répertoire classique de l'anthropologie culturelle des sociétés du Maghreb et, plus particulièrement, les comportements d'évitement liés à la sexualité.

On sait que du point de vue de l'islam, les relations sexuelles hors mariage sont toutes illicites (Bousquet 1990). Ceci, certes, ne les empêche pas mais impose une certaine prudence vis-à-vis d'autrui, une manière de dissimulation. Cette dissimulation est conforme à la conception arabo-musulmane de l'ordre (tout au moins telle qu'elle est observable au Maroc), qui réproouve moins l'inconduite que sa manifestation (Ferrié 1993). C'est ainsi qu'avoir une vie sexuelle libre implique seulement de la cacher, ce qui est toujours possible dès l'adolescence (Davis et Davis 1989).

L'une des formes ultimes de la dissimulation de l'inconduite sexuelle est l'avortement. Prenons le cas de Zineb, immigrée clandestine venue de Casablanca et employée comme femme de ménage. Elle vit avec sa cousine, elle aussi clandestine. Elle est devenue enceinte après une courte liaison avec un immigré marocain, vivant dans le nord de la France. Dans sa situation, en France, il lui était impossible d'avoir un enfant ; cela lui était également impossible par rapport à sa famille au Maroc. En fait, ce qu'elle craignait le plus était précisément que ses parents apprennent son inconduite. Elle pensait que si sa cousine l'apprenait, elle le leur dirait. La seule façon d'éviter le scandale était d'avorter. Précisons que l'avortement est interdit par le droit musulman, par le droit positif marocain et par la législation française dans le cas de personnes en situation irrégulière. Pour Zineb, l'avortement doit donc être doublement clandestin : caché à sa famille (et particulièrement à sa cousine) et pratiqué dans l'illégalité.

Il lui faut trouver un médecin qui pratique l'intervention, une clinique où celle-ci puisse être faite et suffisamment d'argent pour payer l'un et l'autre. Elle a recours à la femme, Naïma K., elle-même marocaine, chez qui sa cousine travaille. Celle-ci a une position sociale suffisamment établie pour avoir accès à un réseau diversifié, non exclusivement immigré, et comportant de petits notables. C'est donc par l'intermédiaire d'un ami médecin de Naïma K. que Zineb pourra être admise en clinique afin d'avorter.

On voit, dans cet exemple, comment fonctionne l'interconnexion des réseaux que nous évoquions : utilisation de la parenté (la cousine), de son réseau immigré (Naïma K.) et de la partie non immigrée du réseau de Naïma K. Cette interconnexion montre, en outre, que l'intégration se produit, non de façon discursive par l'assimilation préalable des valeurs de la société d'accueil, mais par l'enchaînement des relations personnelles au sein de celle-ci ; plus exactement, par une déconnexion partielle des réseaux strictement immigrés (elle utilise sa cousine afin d'accéder à un réseau non immigré mais se garde d'informer sur les motifs de cette utilisation) au profit des réseaux français. On notera, ici, que les immigrés ne sont pas situés dans un réseau spécifique et statique, mais dans différents réseaux selon

leur carrière. Certes, ceci demanderait à être confirmé par une étude quantitative, mais indique que le réseau des réseaux des immigrés est une collection d'individus disponibles pour ego (à quelque groupe « ethno-culturel » et social qu'ils appartiennent) et non un individu collectif (sur ce sujet, voir Descombes 1992) doté d'un particularisme culturel. En ce sens, parler de communauté est bien une erreur sociologique ainsi que le remarque Amselle (1992).

Venons-en maintenant à une autre pratique, moins dramatique, le mariage par la *Fatiha* (Ferrié et Radi 1990 ; Radi 1992). Il s'agit d'un rite par lequel un homme et une femme sont rendus licites l'un pour l'autre, suivant le droit coutumier : le *wali* (tuteur matrimonial) de la femme répète trois fois qu'il accepte de la donner en mariage à X, à la suite de quoi la *Fatiha* (première sourate du Coran) est récitée. On remarquera que ce mariage ne comprend pas d'acte dressé par un *adul* (sorte de notaire), et qu'il est en ce sens strictement privé ; de même, la *Fatiha* peut être dite par un imam (personne dirigeant la prière à la mosquée), mais ce n'est pas là une condition nécessaire. Il ne produit pas d'effets de droit, ni du point de vue du droit marocain, ni du point de vue du droit français ; il n'est pas davantage en contravention avec la législation française. C'est une cérémonie privée assimilable à une « fête de famille ». On pourrait croire que l'avantage de celle-ci réside dans ce qu'elle rend le concubinage religieusement possible, permettant d'éviter le *zina* sans recourir au mariage. En fait, il n'en est rien, puisque le but recherché par les époux — et plus particulièrement par l'épouse — n'est pas de rendre *effectivement* licite l'illicite mais de satisfaire le sens des convenances d'autrui et, principalement, des aînés. Pourquoi, cependant, est-ce un trompe-l'œil ? Parce que les aînés croient que la récitation de la *Fatiha* est la partie religieuse d'un mariage juridiquement valable, où des actes sont dressés : ce qui n'est pas le cas. De la présence d'une pratique cérémonielle, ils déduisent la présence d'un état civil ; pour plus de sûreté, les époux disent en général que « les papiers ont été faits avant ». Cela prouve au passage que la sensibilité juridique s'est substituée à la sensibilité religieuse ; et, que ce qui est en jeu dans le formalisme matrimonial, c'est avant tout la sanction sociale en tant qu'elle est censée limiter drastiquement les possibilités sexuelles. Le seul but du mariage par la *Fatiha* est donc de satisfaire à la demande sociale d'un certain nombre de personnes auxquelles on est lié, d'une façon ou d'une autre, et qui passent pour tenir au respect de certaines formes. Ainsi, la partie du réseau d'ego, constituée de parents et d'amis qui n'ont pas cette réputation (et qui sont discrets) est-elle informée de ce que la cérémonie est un trompe-l'œil. Ce trompe-l'œil est offert à autrui pour se conformer à son sens des convenances et éviter l'ostracisme et le retrait d'affection.

Ainsi que dans le cas de Touria, son frère aîné vivant en France, sa mère et une partie de sa famille vivant au Maroc, pensent que le mariage est effectif selon la loi ; en revanche, ses amis français, ses jeunes frères et ses cousins cadets savent qu'il ne l'est pas. Comme pour l'avortement, on assiste alors à une activation différentielle du réseau social d'ego. La partie du réseau demeurée au Maroc — ou vivant en France, suivant les normes « traditionnelles » — reçoit une fausse information ou une information tronquée destinée à la satisfaire. Il y a bien maniement de deux codes expressifs ; et ce n'est qu'en surface que la parenté prise dans sa dimension holiste impose son ordre, puisque le mariage par la *Fatiha* crée seulement une parenté informelle comme il en découle d'un concubinage prolongé. Cette capacité

à manier des règles différentes (et souvent antagonistes), suivant les parties du réseau activées, témoigne de l'adaptation des immigrés, de leur capacité à se mouvoir d'un système culturel à un autre.

Mais ce processus reste social car sa mise en œuvre nécessite un apprentissage avec autrui et sa complicité volontaire ou involontaire tout autant que la prise en considération du type de communication qui lui convient. En fait, la référence à la norme dépend de l'interaction sociale et varie suivant les interlocuteurs : ainsi, le réseau social d'ego contient-il la totalité de ses systèmes de référence. On prendra comme exemple la pratique du double mariage citée par Foblets qui

apporte aux époux maghrébins un profit symbolique supplémentaire non négligeable, pour eux et pour leur communauté : celui d'être en accord avec la règle et les valeurs du groupe. Ce « double usage » d'institutions juridiques pour un seul et unique espace conjugal montre la mobilisation différenciée par les jeunes époux musulmans de la règle constitutive de leur lien conjugal selon l'état de leurs interactions sociales. D'autres exemples pourraient être cités et témoigner comment, bien souvent, il s'agit moins pour les justiciables allochtones d'une incontournable opposition de types de droit(s), coutumiers ou traditionnels d'un côté, codifiés et modernes de l'autre, que, bien au contraire, de jeux de relation(s) fondamentalement médiatisés par la notion d'intérêts mobiles.

Foblets 1989 : 158-159

L'anthropologie du droit — avec la notion si discutée de pluralisme juridique (par exemple, Elbaz 1989) — met ainsi bien en évidence l'étroite relation entre les contextes sociaux et les références normatives. Toutefois, on peut reprocher à Foblets l'utilisation du terme « communauté », car ce que montre bien l'étude des réseaux, et principalement l'impossibilité de transformer le réseau des réseaux en individu collectif, c'est la dissémination relative des immigrés dans le tissu social français. En découle, ainsi que l'a montré Henry (1990), la tendance des immigrés à adopter une morale juridique étrangère à celle du pays de départ, et fondée sur une aperception du droit français comme « droit juste » (fut-ce par opposition à sa pratique).

Conclusion

La tâche sociale d'une anthropologie de l'immigration serait sans doute, plutôt que de décrire les processus de l'intégration, sous-entendant alors que l'immigré relèverait d'une altérité forte qu'il conviendrait de réduire, de montrer qu'il n'en est rien. En un mot, la construction de la différence comme de sa réduction, renvoie, selon nous, à des imaginaires sociaux qu'il appartient à l'anthropologue de déconstruire. Cette tâche a un intérêt pratique dans la mesure où elle permettrait d'écarter de faux savoirs, pesant sur la détermination des politiques publiques et servant de ressources à la rhétorique parfois irresponsable des médias. D'un point de vue scientifique, le gain serait de ne plus se fixer sur un faux objet — l'endoculturation civile d'une population arabo-musulmane — pour traiter d'un objet spécifique à l'anthropologie : le changement culturel, tel que le produit l'interférence *non conflictuelle* des modes de vie.

On a souvent insisté sur le rôle intégrateur de l'éducation ; cette conception est ancienne et n'est pas caractéristique de l'attitude française (par exemple, James

1907). Richmond remarque que « l'adaptation socio-culturelle des immigrés dépend en grande partie des possibilités d'éducation qui leur sont offertes dans le pays d'accueil » (1984 : 555). Ce trait n'est toutefois pas généralisable, dans la mesure où des populations migrantes peuvent posséder un patrimoine linguistique et culturel commun avec la population du pays d'arrivée ; c'est, nous semble-t-il, le cas pour les Maghrébins. On aurait donc tort de confondre adaptation et endoculturation civile. Des formes de vie et de souci de soi, des habitudes de consommation, des modes (Ossman 1990), des attitudes à l'égard de l'administration, des conceptions du droit, la pratique des moyens de communication fabriquent un monde habité en commun qui ne dépend pas pour exister du partage des stéréotypes nationaux. Insister sur cela fait partie du travail de l'anthropologue (Boëtsch et Ferrié 1992) qui consiste à démonter les typifications culturelles (Berger et Luckmann 1966) dans leurs usages sociaux (Herzfeld 1992).

On a souvent affirmé que le comportement de rejet vis-à-vis des immigrés relevait de la xénophobie et non du racisme ; cet argument prévaut, en général, chez les chercheurs qui confondent l'histoire des idées politiques et le contenu cognitif des conduites relevant du sens commun. L'idée de stéréotypes ou de typifications nous semble particulièrement intéressante à investiguer. Elle consiste à prêter à autrui des caractères immuables, le définissant par la négative : il est cela, à l'exclusion d'autre chose. Plus radicalement, il est celui qui ne possède pas certains caractères ou certaines qualités (Herzfeld 1992), non en fonction de ce qu'il est intrinsèquement, mais en fonction de son appartenance à un groupe réifié (les « Arabes », les « Noirs », etc.). Or, l'affirmation de cette appartenance n'est possible qu'en référence à un principe de filiation. Très exactement, le racisme consiste donc dans la réification de la différence, quels qu'en soient les moyens (par le culturalisme ou le biologisme) et dans la croyance que cette différence se fonde dans l'ordre généalogique. En somme, dans l'esprit de la plupart des gens, l'apparence renvoie fondamentalement à la nature des choses. De ce point de vue, nous nous situons toujours dans une sorte d'« Ancien régime » de la pensée, prévoltairien suivant le mot de Barthes (1957 : 73).

*Jean-Noël Ferrié
Institut de Recherches et d'Études
sur le Monde Arabe et Musulman
3, avenue Pasteur
13100 Aix-en-Provence
France*

*Gilles Boëtsch
UPR 221 du CNRS
Pavillon de Lenfant
346, route des Alpes
13100 Aix-en-Provence
France*

Références

- ABÉLÈS M. et C. Rogers
1992 « Introduction », *L'homme*, 121 : *Anthropologie du proche*, 7-13.
- ALTHABE G.
1992 « Vers une ethnologie du présent » : 247-257, in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- AMSELLE J.L.
1990 *Logiques métisses*. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris : Payot.
1992 « Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui » : 21-29, in J.-N. Ferrié et G. Boëtsch (dir.), *Anthropologie de l'immigration* (Cahiers de l'IREMAM, n° 2). Aix-en-Provence : Institut de Recherches sur le Monde Arabe et Musulman.
- ANDERSON G.M. et L.T. Christie
1982 « Network : The Impetus for New Research Initiatives », *Research in Race and Ethnic Relations*, 3 : 207-225.
- BARNES J.A.
1954 « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human Relations*, 7 : 39-58.
- BARTHES R.
1957 « Bichon au pays des nègres » : 70-73, in *Mythologies*. Paris : Seuil.
- BECKER H.S.
1985 *Outsiders*. Études de sociologie de la déviance. Paris : Métailié (coll. « Observations ») (trad. de *Outsiders*. New York : Free Press, 1^{re} éd. 1963).
- BECKER H.S. et A.L. Strauss
1956 « Careers, Personality and Adult Socialization », *American Journal of Sociology*, LXII : 253-263.
- BENOIST J.
1980 « Les Amériques » : 311-393, in J. Hiernaux (dir.), *La Diversité biologique humaine*. Paris/Montréal : Masson/Presses de l'Université de Montréal.
- BERGER P.L. et T. Luckmann
1966 *The Social Construction of Reality*. New York : Doubleday.
- BOAS F.
1911 *Changes in Bodily Form in the Descendants of Immigrants*. Washington (D.C.) : U.S. Imm. Comm. Government Print. Off.
- BOËTSCH G. et J.-N. Ferrié
1992 « Pour une anthropologie de l'immigration », *Les Lettres françaises*, 17 : 28.
- BOISSEVAIN J.
1974 *Friends of Friends*. Oxford : Blackwell.
- BOTT E.
1957 *Family and Social Network*. Londres : Tavistock.

BOURDIEU P.

1980 *Le Sens pratique*. Paris : Minuit.

1987 « La codification » : 94-105, in *Choses dites*. Paris : Minuit.

BOUSQUET G.H.

1990 *L'Éthique sexuelle de l'islam*. Paris : Desclée.

DAVENPORT C.B. et M. Steggerda

1929 *Race Crossing in Jamaica*. Washington (D.C.) : Carnegie Institution.

DAVIS S. et D. Davis

1989 *Adolescence in a Moroccan Town*. New Brunswick et Londres : Rutgers University Press.

DELAPORTE Y.

1986 « L'objet et la méthode. Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine », *L'Homme*, 97-98 : 155-170.

DENIKER J.

1900 *Les Races et les peuples de la terre*. Paris : Reinwald.

DE QUATREFAGES A.

1877 *L'Espèce humaine*. Paris : Baillière.

1887 *Histoire générale des races humaines*. Paris : Hennuyer.

DESCOMBES V.

1992 « Les individus collectifs » : 57-91, in *Philosophie et Anthropologie*. Paris : Éditions du Centre Pompidou.

DOUGLAS M.

1981 *De la Souillure*. Paris : Maspéro.

ELBAZ M.

1989 « Cultures, ordres et désordres juridiques », *Anthropologie et Sociétés*, 13, 1 : 1-20.

FERRIÉ J.-N.

1993 *Disposer de la règle. Anthropologie religieuse d'un réseau social marocain du point de vue du du'a'*. Thèse de Science Politique, Aix-en-Provence.

FERRIÉ J.-N. et G. Boëtsch (dir.)

1992 *Anthropologie de l'immigration* (Cahiers de l'IREMAM, n° 2). Aix-en-Provence : Institut de Recherches sur le Monde Arabe et Musulman.

FERRIÉ J.-N. et S. Radi

1990 « Convenance sociale et vie privée dans la société musulmane immigrée » : 229-234, in B. Étienne (dir.), *L'Islam en France*. Paris : CNRS (Extrait de l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXVII).

FOBLETS M.C.

1989 « Ordres juridiques et immigration. Le cas des Marocains en Belgique », *Anthropologie et Sociétés*, 13, 1 : 155-168.

FOUQUÉ C.

1958 *Défense et illustration de la race blanche*. Lyon : (chez l'auteur).

GEERTZ C.

1963 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

GENET-VARCIN E.

- 1978 « Les races n'existent plus... », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5, 13 : 295-298.

GLAZER N. et D.P. Moynihan

- 1975 • *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge : Harvard University Press.

GODELIER M.

- 1984 *L'Idéal et le Matériel*. Paris : Fayard.

GUTWIRTH J.

- 1982 « Jalons pour une anthropologie urbaine », *L'Homme*, 22, 4 : 5-24.

GUTWIRTH J. et C. Pétonnet (dir.)

- 1987 *Chemins de la ville*. Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

HANNERZ U.

- 1983 *Explorer la ville*. Paris : Minuit.

HARDESTY D.

- 1977 *Ecological Anthropology*. New York : Wiley & Sons.

HENRY J.R.

- 1990 « Le changement juridique dans le monde arabe ou le droit comme enjeu culturel », *Droit et Société*, 15 : 139-151.

HERZFELD M.

- 1992 « La pratique des stéréotypes », *L'homme*, 121 : 67-77.

HUBERT VAN BLYENBURGH N.W.P.

- 1989 *Une étude du décalage entre les connaissances du public et le savoir scientifique en biologie humaine : évaluation des conceptions, analyses des obstacles et réalisation d'aides didactiques*. Thèse de Sciences biologiques. Genève : Université de Genève, Faculté des Sciences.

HUGHES E.C.

- 1958 *Men and Their Work*. New York : The Free Press of Glencoe.

JAMES E.J. (dir.)

- 1907 « Educational influences », in *The Immigrant Jew in America*. New York : Buck & Co.

KATUSZEWSKY J. et R. Ogien

- 1978 *Réseau total et fragments de réseau*. Aix-en-Provence : CERESM/Université de Provence.

KESSING R.M.

- 1971 « Formalization and the Construction of Ethnographies » : 36-49, in P. Kay (dir.), *Explorations in Mathematical Anthropology*. Cambridge : MIT Press.

LAITIN D.D.

- 1986 *Hegemony and Culture*. Chicago : Chicago University Press.

LEROI-GOURHAN A.

- 1943 *Évolution et technique*, t.I, *L'Homme et la matière*, Paris : Albin Michel.

LÉVY-BRUHL L.

- 1922 *La mentalité primitive*. Paris : Alcan.

- LITTLE M.A., N. Dison-Hudson, R. Dison-Hudson, J.E. Ellis et D.M. Swift
1984 « Human Biology and the Development of Eco-System Approach » : 103-131, in E.F. Moran (dir.), *The Eco-System Conception in Anthropology*. Boulder : Westview Press.
- MARTIAL R.
1942 *Les Métis*. Paris : Flammarion.
- MEAD M.
1953 *Cultural Patterns and Technological Change*. Paris : UNESCO.
- MILLOT J.
1952 *Biologie des races humaines*. Paris : Armand Colin.
- OSSMAN S.
1990 « Les salons de beauté au Maroc », *Cahiers de l'Orient*, 20 : 181-189.
- PARK R.E.
1952 *Human Communities*. Glencoe : Free Press.
- PÉTONNET C.
1973 « Méthodologie ethnologique en milieu urbain : un groupe espagnol » : 457-468, in *L'homme, hier et aujourd'hui. Hommage à André Leroi-Gourhan*. Paris : Cujas.
- POYATOS F.
1983 *New Perspectives in Nonverbal Communication*. Oxford : Pergamon Press (Language & Communication Library, vol 5).
- RADCLIFFE-BROWN A.R.
1972 « Sur la structure sociale » : 272-291, in *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Minuit (Coll. « Points »).
- RALI S.
1992 « Mariage religieux et concubinage chez les musulmanes de Marseille » : 43-47, in J.-N. Ferrié et G. Boëtsch (dir.), *Anthropologie de l'immigration* (Cahiers de l'IREMAM, n° 2). Aix-en-Provence : Institut de Recherches sur le Monde Arabe et Musulman.
- RICHMOND A.H.
1984 « Adaptation et conflits sociaux culturels dans les pays d'immigration », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 101 : 551-568.
- RICHMOND A.H. et J. Goldleust
1977 *Family and Social Integration of Immigrants in Toronto*. Toronto : Institute for Behavioral Research, York University.
- RIVARA R.
1990 *Le Système de la Comparaison*. Paris : Minuit.
- SAYAD A.
1985 « Islam et immigration en France : les effets de l'immigration sur l'islam » : 237-262, in *L'Islam en Europe à l'époque moderne*. Paris : Association pour l'Avancement des Études Islamiques.
- SHAPIRO I.
1965 « Les mélanges de races », in *Le Racisme devant la science*. Paris : UNESCO/Gallimard.

SINDZINGRE N.

1986 « L'anthropologie : une structure segmentaire ? », *L'Homme*, 97-98 : 39-61.

TOPINARD P.

1876 *L'Anthropologie*. Paris : Reinwald.

VOGT C.

1878 *Leçons sur l'homme* (trad. de J.J. Moulinié). Paris : Reinwald (1^{re} éd. 1865).

WHORF B.L.

1958 *Language, Thought and Reality*. New York : Wiley & Sons.

WIRTH L.

1938 « Urbanism as a Way of Life », *American Journal of Sociology*, 44, 1 : 1-24.

WORSLEY P.

1970 « The End of Anthropology » : 121-129, in *Transactions of the Sixteenth World Congress of Sociology* (vol. 3). Milan : International Sociological Association.